

ORIJENTALNO DRUGO: PROSVETITELJSKI ORIJENTALIZAM I IZAZOV STRANOG (na primeru Monteskjeovih Persijskih pisama)

Stanka Janković Pivljanin¹

Filološki fakultet

Univerziteta u Beogradu, doktorand

Apstrakt:

U ovom radu polemisaćemo sa Saidovim stavom o tome da je svaki vid orijentalizma, kao različitih diskursa kojima se govori o Orijentu, nužno obojen stavom o orijentalnom kao inferiornom Drugom, ukazujući na posebnu književnu i kulturološku klimu XVIII veka, započetu humanističkim inicijativama XVI stoleća. Najpre ćemo predočiti kako se razvijao odnos prema orijentalizmu, kako je uticao na promenu svesti, i kako se oblikovao kulturnoistorijski okvir za ceo niz književnih dela koja će Aravamudan svrstati u prosvetiteljski orijentalizam. Ukazaćemo na to kako je upravo orijentalno, kao stalno prisutno evropsko Drugo, odigralo ključnu ulogu u sekularizaciji znanja, antidogmatizmu, perspektivizmu i relativizmu, utičući i na dominaciju određenih književnih žanrova. Odnos prema Drugom/orijentalnom menjao se od napora

1 catarost@gmail.com

da se ono poništi i ukine, preko pokušaja da se razume i uporedi sa sopstvenim, do asimilovanja i ukrštanja dve kulture i civilizacije, kroz interkulturni dijalog. Dakle, predočićemo, najpre, u kratkim crtama, kulturološke aspekte izazova stranog i orijentalnog, a onda puteve ovladavanja stranim pratiti u uticajnim Monteskjeovim Persijskim pismima. Uzećemo u obzir i stavove Bernarda Valdenfelsa o ulozi stranog u epistemološkim i identitetskim promišljanjima, pokazujući da izazov stranog nužno stoji na početku svake hermeneutike, kao i identitetskih i epistemoloških promišljanja.

Ključne reči: prosvetiteljstvo, orijentalizam, prosvetiteljski orijentalizam, identitet, strano, Drugo, Edvard Said, Bernhard Valdenlfels, Šarl Monteskje, Persijska pisma

UVOD

Govoriti o Orijentu neizbežno priziva u svest Saidove stavove o tome da je svaki vid orijentalizma – kao različitih diskursa kojima se govori o Orijentu – nužno obojen superiornošću Zapada, odnosno predstavlja specifičnu interpretativnu poziciju Zapada u kojoj se orijentalno ispostavlja ne samo kao inferiorno Drugo već kao objekat evropskih imperijalističkih težnji i želje za moći.

Odnos Evrope prema Orijentu varirao je od osećaja vlastite inferiornosti u doba velikih imperija – Persije, Kine, Mongolskog carstva ili Osmanskog carstva do osećaja superiornosti u modernom dobu, u vreme imperijalizma i kolonijalizma. Istorija evropsko-orijentalnih odnosa beleži, s jedne strane, istoriju sukoba i ratova, nepomirljivih suprotnosti, gde se druga strana posmatra kao tuđe i neprijateljsko, počev još od grčko-persijskih i punskih ratova, preko krstaških ratova do sukoba sa „nevernim

Turcima“ i savremenih polarizacija... Međutim, s druge strane, paralelni podzemni tokovi kulturoloških prožimanja tekli su sve vreme: od hetere-doksije istočnog gnosticizma koji je u srednjem veku bio i te kako uticajan, paralelno sa zvaničnim hrišćanstvom, do ključne uloge koju je orijen-talizam odigrao u osvit modernog doba, služeći kao sekularna i kritički usmerena protivteža crkvenom monopolu nad kontrolom i produkcijom znanja i svakoj vrsti isključivosti i dogmatizma, utirući put onim duhovnim i intelektualnim strujanjima koja će, započeta u vreme humanizma, dostići vrhunac u prosvetiteljstvu.

Prosvetiteljstvo će pak uspostaviti jednu novu paradigmu, ute-meljenu upravo na Drugom i stranom, kao nužnom i obavezujućem, ne kao inferiornom, koje stoji u osnovi antifundamentalizma, relativizma i antidogmatizma na kojima počiva prosvetiteljska misao. Čitav niz dela će i kroz formalne, žanrovske (epistolarna forma i razmena pisama, dakle stavova i gledišta) osobenosti isticati upravo obavezno prisustvo i uvažavanje Drugog, kao nužnog na svakom putu ka saznanju. A to Drugo je najčešće bilo orijentalno.

Posmatrajući razvitak evropskog odnosa prema Orijentu, uzećemo u obzir Valdenfelsovu ideju o *izazovu stranog*, odnosno o načinu *ovladavanja stranim*. Najpre je reč o odbijanju i poništavanju, zatim upoređivanju (kada se to Drugo doživi kao ravnopravno) i na kraju o asimilaciji i ukrštanju. Nakratko ćemo se podsetiti istorije evropskog odnosa prema Orijentu do XVIII veka, a onda ćemo *izazov stranog* i *ovladavanje stranim* prepoznati i u jednom od najuticajnijih prosvetiteljskih dela – Monteskjeovim *Persijskim pismima*.

ORIJENTALIZAM – OD RELIGIJSKE KA SEKULARNOJ SVRSI: KULTURNOISTORIJSKI OKVIR

Orijentalizam je najpre služio religijskoj svrsi i podrazumevao je učenje jezika. Još od prvih arapskih osvajanja u VIII veku poznavanje orijentalnih jezika bilo je neophodno u pregovorima oko oslobađanja zarobljenih hrišćana², ali i u borbi protiv muslimanske jeresi³, s obzirom na to da su uticajni spisi vizantijskih teologa i istoričara (ponajpre *De heresibus liber* Jovana Damaskina i *Hronografije* Teofana Ispovednika)⁴ doprineli tome da se islam proglasi za jeres na Nikejskom saboru 787. godine. Pobijanje islama i osporavanje Muhameda postalo je, stoga, gotovo podrazumevajuća obaveza hrišćanskih teologa, bez obzira na sporadične drugačije pristupe (Baghdiantz McCabe 2008, 28–29). I kada se nekoliko vekova kasnije otpočelo sa sistematskim osnivanjem centara za orijentalne jezike u Parizu, Bolonji, Oksfordu, Salamanki i Rimu, što je odlučeno na koncilu u Beču 1311, cilj je bio da se edukuju monasi i osposobe za pobijanje jeretičkih doktrina islama na jezicima kojima su govorili muslimani.

Međutim, preokret u izučavanju orijentalnih jezika i statusu koji će ono imati desiće se u Francuskoj u doba humanizma, u vreme Fransoa Prvog, kada će orijentalizam poslužiti kao moćno sredstvo u borbi za oslobađanje od dominantne uloge Crkve u kontroli znanja i štampanja knjiga.

2 Prvu školu za orijentalne jezike u Severnoj Africi, u Tunisu, otvorili su dominikanci, zahvaljujući Rejmondu od Penaforta, koji je učestvovao u otkupljivanju hrišćanskih zarobljenika (v. Baghdiantz McCabe 2008, 29).

3 Ramon Ljulj, čuveni katalonski filozof, književnik i misionar, posebno je bio posvećen ideji da treba izučavati arapski i otvarati manastire kao centre za učenje orijentalnih jezika kako bi se borilo protiv jeresi i preobraćali muslimani (v. Baghdiantz McCabe 2008, 29).

4 Ali i drugih uticajnih dela, kao što su *Protiv jeresi Judejaca i Saracina* Teodora Avukare, *Izobličavanje Agarjanina* Vartolomeja Edesnaca, *Confutatio Alcoran* Nikite Vizantinca Filozofa, *O vodi Saracina – Muhamedu koji je i Muhamet* Georgija Monaha, *Protiv muhamedanaca* Jovana Kantakuzina, *Dijalog koji je vodio sa nekim Persijancem* cara Manojla II Paleologa...

Naime, nasuprot papskoj cenzuri, prihvatanju Vulgate kao jedinog prihvaćenog prevoda Biblije, zabrani štampanja knjiga bez crkvene dozvole, Sorbone kao bastiona sholastike, latinskog jezika kao naučnog jezika, Fransoa Prvi je, na kraju odneviši prevlast u borbama za dominacijom nad Crkvom, okupio oko sebe učene humaniste, sponzoriso učenje orijentalnih jezika, putovanja i putopise, prevode... utirući put sekularizaciji znanja i njegovoj slobodnoj produkciji.

Bez raskida dvora i crkve i kraljevog preuzimanja cenzure i sponzorisanje humanista i orijentalista ne bi bilo razvoja rane nauke, tvrdi Baghdiantz McCabe (Baghdiantz McCabe 2008, 23), podvlačeći da je u odbrani znanja od dogme i otrgnuća od papske cenzure ključnu ulogu odigrao ne toliko humanizam koliko upravo orijentalizam.

Fransoa Prvi je 1530. osnovao katedru na Kraljevskom koledžu u Parizu, *Colege de trois langue*, posvećenu učenju orijentalnih jezika, koji će kasnije preći u Colege de France. Podsticanje prevoda dovelo je do toga da se francuski jezik nametne kao zvanični, i kao jezik nauke, potirući dotadašnji ekskluzivitet latinskog. Tek vek posle Kraljevog koledža papstvo je 1622. stvorilo Propagandu fide i podsticalo učenje orijentalnih jezika radi propagiranja vere (Baghdiantz McCabe 2008, 102).

Promeni odnosa prema Orijentu svakako je doprinelo i uspostavljanje diplomatskih odnosa između Fransoa Prvog i Sulejmana Veličanstvenog. Postavljanje ambasadora u Carigradu, slobodna trgovina i višestruka trgovačka, materijalna i duhovna razmena i te kako su uticali na obe strane. Materijalna bogatstva koja su stizala sa Istoka, drago kamenje, svila, začini... nisu samo uticala na luksuzniji svakodnevni materijalni život nego su francuski trgovci, misionari i diplomate uključeni u trgovinu imali velikog kulturnog i političkog uticaja na francusko društvo i način na koji su doživljavali sebe. Mnoge orijentalne, azijske stvari koje su dolazile sa istoka kao strane, vremenom su privajane kao deo francuske kulture. „Orijent je bio objekat proučavanja, ali je Francuska bila subjekat transformacije. Fran-

cuska je menjala sebe“ (Baghdiantz McCabe 2008, 2). U tome je bio i ključan preokret u odnosu prema orijentalnom uticaju – od prvobitnih poništavanja došlo se do asimilovanja, od pokušaja da se menja Drugo prema sopstvenim uzusima, menjalo se sopstvo. Transkulturna prožimanja potisnula su jednostranost dogmatizma.

*

Takva je promena kulturološke klime postavila osnovu na kojoj će se razvijati dominantne ideološke potke prosvetiteljstva. Odnos prema orijentalnom je, dakle, u Francuskoj do prosvetiteljstva već imao predistoriju prožimajuće uzajamnosti. Prosvetiteljske ideje bile su prisutne gotovo vek pre druge polovine XVIII veka, koja se smatra visokim prosvetiteljstvom, kroz tekstove Spinoze, Bejla, Fontenela, Didroa... Kritika hrišćanstva i otvorena islamofilija prisutne su u celom nizu dela: Simon Tiso de Pator u *Putovanjima i avanturama Žaka Masea* (Simon Tyssot de Patot, *Voyages et aventures de Jacque Massé*) 1714. smešta svog junaka u Goju, gde on u zatvoru upoznaje kineskog zatvorenika koji je jednom bio katolik, a sada uči da su svi ljudi jednaki i odbacuje hrišćanstvo u korist univerzalizma. U neobjavljenom djelu Henrija Staba *Uspon i razvoj muhamedanstva* (Henry Stubbe, *The Rise and Progress of Mahometanism*) 1671. proklamuje se deistička odbrana islama, a Muhamed predstavlja kao prometejski junak, kao i u *Nazarenu* Džona Tolanda (John Toland, *Nazerenus*) 1718. i *Životnom putu Muhameda* Anrija de Bulenvijea (Henrie de Boulainviller, *Vie de Mahomet*) 1730, a ne treba zaboraviti ni Gibonov pozitivan stav o islamu u *Opadanju i propasti Rimskog carstva* (1776–1788) (Aravamudan 2012, 3).

Književnost tzv. visokog prosvetiteljstva iznedriće ceo niz dela u kojima orijentalno neće biti predstavljeno kao inferiorno, već naprotiv – upravo su iz perspektive orijentalnog Drugog (Orijent je stalno prisutno evropsko Drugo) kritikovane evropske prakse, kao iracionalne, a umesto ideološkog odnosa prema Orijentu u ovim delima biće prisutna jaka naučna, prosvetiteljska komponenta (Aravamudan 2012, 5).

PROSVETITELJSKO NUŽNO DRUGO – REKONSTRUKCIJA PARADIGME

Prosvetiteljstvo je, dakle, donelo novu epistemologiju, utemeljenu na kartezijanskim načelima, veri u moć uma, kritičkom preispitivanju i logičkom zaključivanju, antidogmatizmu, relativizmu i multiperspektivizmu.

Kulturološka i književna klima XVIII veka bila je takva da se kritički preispitivalo sve, pa i sopstvo, u pokušajima da se zbace stege dominirajućeg dogmatizma, a u korist sekularizacije znanja i opšteg antifundamentalizma. Evropa je tada najpre bila samokritična i rušila epistemološke postavke na kojima je počivala, pa tek onda kritički nastrojena prema Drugom. Tačnije, kritika usmerena ka Drugom bila je maskirana alegorija, usmerena najpre prema sebi.

Kako je za svaki vid antidogmatizma, relativizma i multiperspektivizma, kako smo već naznačili, bilo nužno Drugo, koje je uglavnom bilo orijentalno⁵, prosvetiteljski orijentalizam (termin koji je skovao Aravamudan) ispostavio se kao dominantan i vrlo plodan diskurs – kao „eksperimentalni antifundamentalizam“ (Aravamudan 2012, 8) – koji je u okvirima prepoznatljive geografije kroz orijentalne priče, pseudoetnografije, seksualne fantazije i političke utopije iznedrio višestruke epistemologije i metanarative, kojima se u potpunosti izmenila dotadašnja epistemološka paradigma. Koristeći već uobličene identitete i kulturološke stereotipe, preispitivao je poznate teme koje se tiču Drugog iz drugačijeg ugla, dolazeći do novih uvida i saznanja.

Drugo i strano ne posmatraju se kao suprotstavljeno u odnosu na sopstveno, kao inferiorno, jeretičko ili neprijateljsko, već kao ravnopravno –

5 Taj Orijent je svakako bio više imaginaran nego stvaran i u njega se ili projektovao Zapad ili se on projektovao na Zapadu, ali je to što je predstavljao onog „izvan“, tačku gledišta Drugog, izmeštanje u geografski i ideološki drugi prostor, omogućilo da se uzmu u obzir i drugačiji uvidi i iskustva i uspostavi kritički relativizam i intrerakulturalno razumevanje nasuprot isključivosti i poništavanju.

usmereno na zajednički interes u kulturi različitosti (Aravamudan 2012, 3). Sopstvo je kritikovano koliko i Drugo, usled težnje da se civilizacije razumeju, relativistički i univerzalistički, vodeći se prosvetiteljskom bespogovornom verom u moć razuma – koji je zajednički svim ljudima, te je logično da što se ljudi u mišljenju i činjenju budu više vodili njime, manje će se razlikovati jedan od drugog.⁶ Stoga je odmeravanje sopstvene pozicije i pozicije Drugog dovelo do svesti o univerzalnosti i o premoći uma kao jedinog merila za svakog čoveka, o opštepoznatim prosvetiteljskim načelima kojima se svekoliko ljudstvo treba rukovoditi, bez obzira na poreklo, veru ili naciju.

Pomenuti žanrovi su stoga predstavljali istinske transkulturne fikcije, u kojima su se dovodili u pitanje ustaljeni stavovi i saznanja, svet i znanje o Drugom, ali i o sebi. Neka od takvih dela su Maranin *Turski špijun*, Galanov prevod *1001 noći*, Swiftova *Guliverova putovanja*, Defoov *Robinson Kruso*, Monteskjeova *Persijska psima*, Volterovi *Kandid* i *Zadig*, Fontenelovo *O mnoštvu svetova...*, Didroov *Indiskretni dragulj...*

SPREGA „OBLIKA I ZNAČENJA“ – EPISTOLARNA FORMA I SVEST O DRUGOM

Navedena dominirajuća svest o Drugom i nužnost njegovog učešća u postupku saznanja i razmene tražila je i odgovarajuće oblike i žanrove. Aravamudan smatra da je veliki doprinos prosvetiteljstva ne samo u njegovoj filozofiji već u tome što stavlja akcenat ne na predstavljanje već na komunikaciju, na povezivanje različitih polova komunikacije, sopstva i Drugog, i iznalaženje nove „epistemološke infrastrukture“ – novih žanrova i formi za preispitivanje i iznošenje saznanja, kao i novih praksi za razmenu informaci-

66 ⁶ Što je na tragu antičke klasične filozofije, koja nije poznavala strano, jer je vera u logos, u moć uma, koja je zajednička svim ljudima, poništavala ključne razlike.

ja i stavova (pismo, prepiska, pošta), koje su podrazumevale razumevanje i uzimanje u obzir Drugog, distance, odsustva i udaljenog, kao operativnog između polova komunikacije, bilo da je reč o pojedincima, objektima saznanja ili sistemima znanja (Aravamudan 2012, 4). Žanrovi u tom smislu posreduju u prevazilaženju društvene distance, omogućavaju kulturnu transmisiju i odsustvo čine produktivnim za nove forme i medije (Aravamudan 2012, 4).

Otud i eksplozija epistolarne fikcije, koja postaje jedan od dominantnijih žanrova. Potreba da se svet ispita iz perspektive Drugog, da se razmene mišljenja nasuprot uvreženom dogmatizmu, istakne pravo da se čuje i poštuje stav Drugog našla je u njoj adekvatan oblik. Ruseovskim rečnikom rečeno: ako je moguće „kroz oblike uhvatiti neka značenja“, onda „mnogostrukost tačaka gledišta i osvetljavanja i raznovrsnost perspektiva“... „ukrštanje pravaca, rasparčavanje govora, prekidi tona, neprekidno pomeranje tačaka gledišta“ (Pyce 1993: 129) koje epistolarna forma nudi opredeljuje je kao odgovarajuću za prethodno navedene ciljeve i omogućavanje multiperspektivizma, kosmopolitizma i antidogmatizma.

Ukrštanje perspektiva, dijalog, suočavanje sa stranim/Drugim ispostavlja se kao nužni put ka znanju. Putopisni komparativnoimagološki izveštaji i ukrštanje sopstvenog i *stranog* i *drugog* sveta osim što šire granice znanja i doprinose upoznavanju drugog vode i ka saznavanju sveta oko sebe i (re)konstruisanju sopstvenog identiteta. Jer za saznavanje je, kako ističe Merlo-Ponti, nužno da se pređe granica, izađe iz sopstvenog bića u svet, tamo gde se putevi ukrštaju s Drugim (prema Valdenfels 2005). Stoga je *strano* i te kako važno, jer ono provocira smisao, nalazeći se s druge strane postojećih relacija i uspostavljenog sistema pravila.

Među nizom takvih dela koja su obeležila XVIII vek pomenućemo Monteskejeova *Persijska pisma*, Volterova *Amabedova pisma*, ali i nama manje poznata *Lettres d'une Turque à Paris écrites à sa soeur au serrail* Žermen-Fransoa Pulana de Sen Foa, *Lettres galantes et philosophiques* Ramona de Sen Marda, *Lettres critiques, morale et politique* Antoana Sabatjea de Kastru, *Turska*

pisma Stjepana Zanovaća⁷, kao i mnoga „jevrejska“, „kineska“, „japanska“ ili „sijamska“ pisma, popularna u to vreme.

Posebnu pažnju obratićemo pak na Monteskejeova *Persijska pisma*. Nastala u datom kulturnoistorijskom kontekstu, ona svojim žanrom, kompozicijom, dubinom zahvata i širinom tematskih obuhvata predočavaju sve navedene postavke *prosvetiteljskog orijentalizma*. Prikazujući razvojni put sučeljavanja s Drugim i stranim – od poništavanja ili odbijanja do poređenja i prisvajanja – ukazuju na potrebu za Drugim kao nužnim za svaki vid saznanja, ali i rekonstrukciju saznajnih modela i identitetskih konstrukcija, pokazujući, ujedno, njihovu promenljivost i relativnost.

MONTESKJEOVA PERSIJSKA PISMA I „IZAZOV STRANOG“

Persijska pisma sačinjena su od epistolarnih komparativnoimagoških izveštaja koje Uzbek i Rika, dva Persijanaca koja putuju po Evropi (najviše borave u Francuskoj) šalju svojim prijateljima, o stranim običajima i praksama, kao i neobičnim iskustvima koja doživljavaju. Na koji

7 Posebno će biti zanimljivo osvetliti *Turska pisma* Stjepana Zanovaća, koja umnogome intertekstualno korepondiraju s *Lettres d'une Turque à Paris écrites à sa soeur au serrail* De Foa. Uolikoj meri su plagijat, ili su De Foina poslužila kao intertekstualni predložak, tek ćemo ispitati. Ipak, zanimljiva je činjenica da je Zanović odlično poznao tadašnje književne i kulturološke tokove o kojima je ovde reč. Pod okriljem dominirajućeg orijentalizma, Zanović će kroz višeslojne narative uspostaviti niz različitih dijakritičkih markera, od kojih je najistureniji religijski i, na Volterovom tragu, ismevati svaku vrstu dogmatizma i jednostranog mišljenja. Odnos s Drugim, orijentalnim, poslužiće kao već usvojena i plodonosna kritička pozicija kojom se ukazuje na bezumne evropske prakse, na iskvarenost poretka, religije i njenih osnovnih postavki, ali se, ujedno, kritikuju i orijentalne po istim uzusima – gde god umesto razuma prednost uzimaju dogmatizam, jednoulje, praznoverje, religija kao alat za materijalno okorišćavanje praznovernog i lakovernog klera (videti Janković Pivljanin 2018). Odnos prema orijentalnom će i ovde biti takav da će se ono posmatrati kao ravnopravan uporedni model, koji doprinosi kritičkom preispitivanju, razbijanju praznoverica i vodi ka istini i saznanju.

način najpre procenjuju evropsko, a kako se zatim i sami menjaju, i u kojoj meri? Na tragu pokazanog razvoja odnosa prema orijentalnom i stranom uočićemo kako se i kod njih vremenom menja odnos prema stranom, ali i sopstvenom, odnosno kako reaguju na *izazov stranog* i na koji način je ono nužno u *prosvetiteljskom orijentalizmu*.

Ispitujući odnos sopstva i Drugog/stranog, konkretno orijentalnog, *Persijska pisma*, treba napomenuti, postavljaju i pitanje identiteta, najpre kolektivnog, potom i ličnog; problematizujući odnos sa stranim najpre kroz način na koji se isprva doživljava strano, zatim modele suočavanja sa njime, njegove „obrade“, prisvajanja ili odbacivanja... markirajući, ujedno, ceo niz dijakritika koje se ispostavljaju između sopstva i različitih vidova stranosti – spoljašnjih (sopstvo, u ovom slučaju kolektivno, u odnosu prema Drugom) i unutrašnjih (vezano za [re]konstrukcije sopstvenog identiteta i preispitivanje sopstvenog bića). Odnos prema „spoljašnjem“ Drugom pomera se, opet, i vertikalno i horizontalno – između Persijanaca/Azijata i Francuza/Evropljana, ali i između Persijanaca i Moskovljana/Turaka/Jermenaa; potom između samih Evropljana, Francuza i Španaca, npr., ili Portugalaca; kao i unutar jednog kolektivnog sopstva, Francuza/Persijanaca, aktivirajući različite društvene slojeve, rodne, profesionalne i druge markere i ukazujući na složenost i pokretljivost identitetskih granica.

Najpre, šta je strano i kako reagujemo na strano? Zašto nam je važno strano? Strano je, prema Valdenfelsu, ono što je izvan ustaljenih/poznatih/sopstvenih poredaka, reda i sistema, ono što je izvan-redno, te se onome koji posmatra javlja kao čudno, nepoznato, neobično, iznenađujuće...

Monteskjeovi Persijanci su se, dakle,

одједном обрели у Европи, то јест у **другом** свету. Било је преко потребно да их за неко време приказујем као **пуке незналице и људе пуне предрасуда** [podvlačenja su naša – S. J. P.]. Обратио сам пажњу на то да покажем како

су се појављивале и развијале њихове мисли. Њихове прве мисли морале су бити **необичне**: изгледало је да им је ваљало дати само неку врсту **необичности** која се може ускладити са духовитошћу. Ваљало је само описати осећање које их је обузимало кад су наилазили на нешто што им је изгледало **необично...** (Монтескје 2004, 6).

Dolaskom u Evropu, svet koji upoznaju čini im se u potpunosti stran, ali su i oni u njemu strani i otuđeni. Naviknuti na određene poretke i sisteme, koji su, kao vlastiti, i mera njihove normalnosti, sve što zatiču čini im se ne-normalnim, van-rednim, kao anomalija i odstupanje od reda i poretka. Nastranu što evropske prakse koje se kritikuju često i jesu same po sebi kontradiktorne, što Monteskjeu daje materijal za alegorijske i ironične uvide i komentare.

Međutim, vremenom će se njihovi stavovi menjati i spoznaće se potreba za nužnim izlaskom iz granica sopstva / poznatog / posedujućih znanja da bi se stekli širi uvidi, dakle i „mudrost“ – sposobnost razumevanja Drugog, sveta ali i sebe.

[P]ођени у једној краљевини, али нисмо знали да су њене границе у исти мах и границе нашег знања и да смо могли рачунати само са источњачком просвећеношћу (12);

Рика и ја смо можда први Персијанци који су, жудећи за знањем, отишли из своје земље да с муком траже мудрост...

Nasuprot tome, ostajanje u sopstvenim granicama ispostavlja se kao siguran put ka neznanju, predrasudama i neprosvećenosti, za šta se kao primer (zatvorene i učaurene zajednice) navodi Moskovija, o kojoj u pismu Uzbeku piše Nargum, tamošnji persijski poslanik:

одвојени од осталих народа законима своје земље, они су чували своје старе обичаје са утолико већом приврженошћу уколико су веровали да није ни могућно да имају других (95) ... „свештенство и калуђери нису се мање борили да их задрже у незнању (95)...

Dakle, izlazak iz poznatog i domaćeg i *izazov stranog* – podsetimo se Valdenfelsa – ispostaviće se kao nužan preduslov znanja, i mudrosti. Promena uvreženih stavova ići će tragom empirističke metodologije – kroz iskustvo – posmatranjem, čulnom spoznajom, upoređivanjem, kritičkim preispitivanjem, zaključivanjem kroz poricanje svake apriornosti i metafizike do, u prosvetiteljskom ključu, spoznaje o univerzalnosti ljudske prirode.

Dolaskom u Evropu, Persijanci najpre promatraju. I čude se. Uzbek piše Rediju u Mletke – život mu prolazi u posmatranju; zapisuje šta je zapazio,

све ме занима, све ме изненађује; а ја сам као неко дете на чије још нежне органе утичу и најситније ствари...

Како сам био **туђинац**, нисам могао да се бавим бољим од **проучавања** оне гомиле људи који су једнако пристизали и у којима сам увек налазио **понешто ново...** (85)

Ali *izazov stranog* je recipročan – kako oni sa čuđenjem posmatraju druge, tako i drugi posmatraju njih, te su identitetska pomeranja i sučeljavanja rezultat ukrštanja obeju perspektiva i uvida u Sopstvo i Drugo/strano.

Rika piše Ibenu koliko je čuđenja izazivao u novoj sredini

оно што је страно увек им изгледа смешно... они презиру све што је страно (179);

гледали су ме као да сам пао с неба: старци, млади људи, жене и деца – сви су желели да ме виде... Али толике почасте постале су ми тегобне... никад нисам помислио да ћу пореметити мир једног великог града у којем ме нико није познавао (60).

Kada je u nekom društvu rekao da je Persijanac, izazvao je maltene zaprepašćenje:

Ах, ах, господин је Персијанац? То је баш необично! Како човек може бити Персијанац? (61)

Iskaz – *Kako čovek može biti Persijanac* ključan je u izražavanju jedne vrste odnosa Ja–Drugi, jer odslikava pogled na svet koji implicira misao o isključivosti svake vrste drugosti. S druge strane, spoznaja da je, kada je skinuo persijsko odelo, saznao koliko вреди – odjednom je „упао у страшно ништавило“ (61) – изражава поразну чињеницу о празнини коју испуњавају међулjudски односи, који се задржавају на спољашњем, без увида у суштину људских бића. Promenom odela, kao markera Drugosti, gube se egzotičnost, razlike, Drugost i pridošlice prestaju da budu zanimljive.

Posebno se naglašava misao o predrasudama zasnovanim na neiskustvu, neznanju, nepoznavanju onog o čemu se govori, „јер неки људи, који готово никад нису излазили из своје собе, кажу један другоме: 'Ваља признати да баш личи на Персијанца'“ (60).

Prosvetiteljski univerzalni humanizam posrpdno se razračunavao sa ovakvom vrstom spoljnih dijakritičkih markera u određivanju mere vrednosti ljudskog bića, potcrtavajući je i u skiciranom odnosu koji se tiče Španaca i Portugalaca, koji svaku vrstu drugosti tretiraju kroz mržnju i prezir: „**презиру све остале** а једино Французе мрзе“; tu su i brkovi koji su sami po sebi dostojni poštovanja i bez obzira na posledice; pritom njihova identitetska oholost potiče od toga što su taj identitet primili silom (njih je „инквизиција, током последњих векова, уверила да пређу у

хришћанску веру“ (145) – potomci su onih koji su pod prisilom promenili identitet.

Zanimljivo je kako se činjenica o promenjivosti i fluidnosti identiteta u svesti onih kojih se tiče ne doživljava kao relativna i promenjiva uprkos iskustvu promenjivosti, već se i nov identitet opet ispostavlja kao jedini validan, čvrst i stabilan, nepokolebljiv, onaj koji se ne dovodi u pitanje. Što, opet, nužno, vodi ka predrasudama.

Međutim, iskustvo stranog postepeno će ih voditi od posmatranja i čuđenja, dakle zapitanosti, do izjednačavanja i upoređivanja.

Уколико они дуже бораве у Европи, утолико нарави тога дела света добијају у њиховој глави мање чудан и мање необичан изглед, а њих више или мање изненађује та необичност и та чудноватост, према разлици њихових карактера (5).

Vremenom će i oni postajati manje čudni Evropljanima i između njih počinju da se uviđaju sličnosti:

Наш чудан изглед више ником није неугодан; ми чак уживамо када видимо да је неко изненађен када види да смо донекле углађени људи, јер Французи уображавају да се у нашој земљи не рађају такви људи (85);

Нећете ми веровати, додаде, пошто се упорно проидржавате источњачких предрасуда, да и међу нама има срећних бракова и жена којима је њихова честитост строг чувар (87),

te će postepeno doводити u pitanje sve ono što smatraju ispravnim, normalnim i prihvaćenim, smisao i poredak na kome počiva njihov identitet, otvarajući prostor za suočavanje sa uvreženim stavovima, njihovo preispitivanje i širenje granica znanja. Promišljajući odnos s Drugim i stranim, menja se i sam

subjekat, a time se i same identitetske granice stalno pomeraju, sve više i više, u skladu s idejom vremena, sužavajući prostor stranog/nepoznatog u korist razumevanja/znanja i spoznaje o univerzalnoj ljudskoj prirodi i razumu kao jedinom validnom markeru.

Ja сам странац, али ми се чини да је, уопште узев, извесна
пристојност заједничка одлика свих народа (86).

Ipak, Uzbek i Rika na različite načine proživljavaju iskustvo stranog. Uzbek će se baviti filozofskim pitanjima, propitivati sisteme na kojima počiva ljudsko društvo – religiju, društveno uređenje, prava i slobode pojedinaca, položaj i status žena... postepeno ćemo otkrivati duboke unutrašnje podvojenosti njegovog bića. Za razliku od Uzbeka, Rika je „млад и весео, одолева сваком искушењу“ – ima u njemu nečeg od Sanča Panse, u mnogo suptilnijoj verziji. Rika je neopterećen Uzbekovom egzistencijalnom pozicijom, te stranom prilazi bez dodatnog balasta, otvorenog uma i zainteresovan za ovozemaljske, praktične stvari... on je putnik koji posmatra svet oko sebe očima putnika i stranca koji upoznaje zemlju i običaje, neopterećen dogmom i okorelim, tvrdim karakterom. Lakoća postojanja i uvida kod njega i iznedri duhoviti, humoristični ton, njegova filozofija života je jednostavnija, praktičnija i lakša, bazirana na svakodnevnom, ne na metafizičkom i nadindividualnom kao kod Uzbeka. Suštinu njegovih uvida otkriva rečenica u kojoj obznanjuje nužnost subjektivnosti (pa time i relativnosti):

Чини ми се, Узбече, да ми увек судимо о стварима тек
када се кришом вратимо на себе саме (109).

Uzbekova identitetska pukotina nastala je već u njegovoj sredini, na dvoru, gde se osetio strancem, neshvaćen u svojoj čestitosti i pravednosti, kako navodi, u korumpiranoj sredini – te postajući izbeglica, izgnanik, postaje i stranac i došljak, otuđen od onog što bi trebalo da je deo njegovog sopstva, ali otuđen i od Drugih, stranih, kod kojih je pobegao. Ali čim se otisne među Druge, Uzbek čezne za otadžbinom, što dodatno pojačava stranost i otuđenje:

чезнем за отаџбином, а ова земља ми је све више туђа (54).

Prva reakcija na Drugo je odbacivanje i poništavanje, purifikacija od Drugog kao nečistog:

што сам више улазио у земље безбожника чинило се да и сам постајем безбожник (17),

dok mu glavni evnuh piše:

ти ћеш пролазити кроз земље у којима живе хришћани, који никад нису веровали. Није могућно да се тамо не упрљаш (35).

Kao dominantni identitetski dijakritik javlja se onaj koji smo pomenuli na početku i koji se u istorijskim odmeravanjem svog i tuđeg u odnosu Evropljana i Orijentalaca najčešće ispostavlja, a to je verska pripadnost, pa je odnos čisto–prljavo ekvivalentan odnosu musliman–hrišćanin, tj. vernik–nevernik, te se purifikacija vrši religijskim sredstvima – odlaskom na hadžiluk.

Međutim, ubrzo će iskustvo stranog višestruko uzdrmati Uzbekove ontološke, koliko i egzistencijalne i identitetske temelje. Jer, strano, „koje naizgled nema smisla, ne sledi uvrežena pravila i ruši utvrđene sisteme“ počinje da se upoređuje sa sopstvenim, drmajuci ustaljene obrasce.

Uzbekovo pismo Muhamedu Aliju predočava tri nivoa odnosa prema dogmi: apsolutna vera u neopozivi autoritet – sumnja – spoznaja relativnosti i subjektivnosti određenih saznavnih modela. Najpre, drhteći pred prividnim i izranjajućim besmisлом koji mu se otvara usled promišljanja o logičkoj neodrživosti apodiktčnih dogmi, uznemiren zbog dovođenja u pitanje temeljnih postavki na kojima se gradi i njegov identitet, dok mu „razum bludi, a misli se more“ piše, s nestrpljenjem čekajući odgovor, onome ko je vrhunski dogmatski autoritet, ali koji se, naziranim ironičnim nizovima kvalifikativa, sam po sebi isključuje kao utemeljen, jer on je: čuvar tri groba,

„средиште где се стичу небо и земља и тачка која везује понор и седмо небо“, онај који зна „шта се збива у девет хорова небеских сила“, који чита Kuran „на грудима божанског пророка“, а кад нађе на нејасно место анђео шири своја крила и silazi s prestola да му открије тајну (36).

Ја се налазим усред једног безбожног народа; допусти ми да се очистим тобом... разликуј ме од неваљалаца, као што се у зору разликује црн конач од белог краја... нахрани ми душу рајским знањем (36–37).

Sumnja која се буди тице се верских прописа о лишавању прасећег меса, захтева за абдестом и чишћењем тела да би се очистила душа, као и забране додиривања мртвог тела. Logički razmišljajući, на трагу empirizma, dovodi у питање dogmu и naznačava nestalnost čula (38), која треба да буду једине судије о чистоти и нечистоти ствари; али како једнима нешто прија, а другима не, онда се чула не могу сматрати за правило, што implicira činjenicu да свако може одлучивати о томе по својој ђуди и разликовати чисте од нечистих ствари. Али, шта је онда са вечним законима и dogmom,

зар се самим тим, свети муло, не би уништиле разлике које је поставио наш божански пророк и основне законске одредбе које су анђели написали својом руком (38).

Uzbekov метод је здраворазумски, empirijski, kritički и relativistički, nasuprot mulinom, који се позива на dogovore između boga, anđela и ljudi, на историју вечности и knjige napisane на nebu, oslikavajući religijski и dogmatski pogled на svet, nasuprot kritičkom и naučnom.

Uznemiren neotrežnjujućim šokantnim uvidom – „More ме сумње, па треба да знам на чему сам; осећам да ми разум блуди; врати га на прави пут; дођи да ме расветлиш“ (37) – Uzbek moli onoga „чијим посредством би могао да се дописује са серафимима“, božanskog mulu, да га врати на прави пут, „rajskog znanja“. Međutim, и pored nelagodnosti usled neželjenog „progledavanja“ и spoznaје relativnosti sopstvene dogme,

Uzbek će potom upoređivati sve vere, čime će ih dovesti u istu ravan, izjednačavajući sopstvo i Drugo, *nas* i *njih* – pukotina između sopstvenog i Drugog se, u prosvetiteljskom ključu, zaceljuje mišlju o univerzalnim vrednostima na kojima počivaju svet i ljudskost.

Tako od početne potrebe za pročišćenjem od uprljanosti tuđom verom dolazi do tačke u kojoj ih upoređuje, dakle postavlja kao ravne. U pis-mu Džemšidu, svome rođaku, dervišu u tavridskom manastiru, promišlja-jući o verskim podelama, nalazi sličnosti kod obe religije:

Уосталом, ако се боље проучи њихова вера, у њој ће се наћи семе наших догми [...] њихово крштење је слика и прилика нашег обредног абдеста, а хришћани се варају само у погледу дејства које приписују том првом абдесту, верујући да њиме могу заменити остале [...] Њихови свештеници и њихови калуђери моле се, **као и ми**, по седам пута на дан... **И они, као и ми**, имају одређених постова и муче своје тело, надајући се да ће тако умилоствити Бога. [...] **И они, као и ми**, верују да су њихове заслуге недовољне и да је потребан неки посредник између њих и Бога. Свуда видим мухамеданство, мада нигде не видим Мухамеда [...] Време унштава све, па ће уништити и заблуде. Сви ће се људи зачудити кад виде да су под истом заставом (66–67),

da bi na na kraju uvideo da „у свим верама има корисних прописа за друштво...“, postajući protivnik verske isključivosti:

историје [су] пуне прича о верским ратовима, али нека се обрати пажња на то да те ратове није изазвало мноштво вера, већ нетрпељивост оне вере која је себе сматрала за владајућу [...] То је најзад она вртоглавица чије се повећавање може сматрати само као потпуно помрачење

људског разума. [...] Јер, најзад, када се не би нечовечно задирао у савест других [...] Онај који жели да ме натера да променим веру чини то без сумње само зато што сам не би променио своју веру када би неко зажеleo да га присили на то: њему је чудно што ја не чиним оно што он не би учинио ни за какво благо на свету (157),

zalažući se, naizgled, kako piše u pismu Rediju u Mletke, za „prirodnu religiju“, građanski i pravni poredak:

јер, ма које вере да је човек, поштовање закона, љубав према људима и сажаљење према рођацима, одувек су оно што је главно у вери [...] најпоузданији начин да у томе [...] успе, састоји се, без сумње, у томе да се придржава друштвених прописа и човечанских дужности [...] тиме ће човек на много поузданији начин да угоди Богу него ако се придржава овог или оног обреда... (81)

i poimajući da „оно што је истина у једно време, заблуда је у друго“ (141).

Ipak, kod Uzbeka će kolebanja biti stalno prisutna, „ум није искварио срце, и докле год живим, Али ће бити мој пророк“... (176). Uzbek je tvrd u svojim načelima, bez obzira na iskustvo stranog koje ga očigledno menja, on se, kada je reč o njegovom izvornom identitetskom prostoru, ne menja, njegove postupke vode strah i prisila, bez obzira na to što ih promišlja kao nepotrebne u pismima, oni ostaju njegovo oruđe vlasti, izazivajući, na kraju, potpuni kolaps, kaos i tragediju u haremu. Suštinski neizmenjen iznutra, postaje žrtva unutrašnjih nerazrešenih konflikata, nerazrešenog identitetskog čvora i neadekvatnog odgovara na *izazov stranog*.

Za razliku od njega, Rika je u stanju da lakše usvoji stečene uvide:

Видиш, драги Ибене, да сам стекао склоност ове земље у којој људи воле да се залажу за необична мишљења и да све свODE на парадокс. Пророк је решио то питање и прописао права и једног и другог пола (73).

Што се мене тиче, ја живим готово онако исто као и раније: одлазим у свет и гледам да га упознам; из душе ми неосетно ишчежава оно азијатско што је остало у њој, и она се без по муке прилагођава европским обичајима. Више се не чудим када видим у некој кући по пет-шест жена са пет-шест људи, и налазим да то није лоше смишљено [...] више сам сазнао о њима [женама – напомена С. Ј. П.] за месец дана него што сам сазнао за тридесет година у сарају [...] у нас су карактери једнолики, зато што су силом постали такви; не могу да се виде људи онакви какви су, већ онакви какви на силу морају да буду; у том робовању срца и душе чује се само како проговора страх, који и говори само на један начин, а не **како проговара природа**, која се изражава на тако различите начине и испољава у толико облика (115);

Иако то одудара од наших обичаја, ваља признати да су жене најобразованијих народа имале власт над својим мужевима (73).

Dok na kraju *Persijskih pisama* svedočimo Uzbekovoj tragediji kao tragediji svake vrste tiranije, strahovlade, zatvorenosti i nepoštovanja Drugog, u pozadini gotovo da odzvanjaju Rikine reči o prihvatanju i razumevanju i onog Drugog i stranog, onog što je *prirodno*. Da li nam je dozvoljeno da pretpostavimo da Rikina pozicija pokazuje da se odnos prema Drugom/stranom lakše prihvata na individualnom planu i da je prihvatanje Drugosti i stranosti jednostavnije i lakše kada je reč o individualnim slučajevima i pojedinačnim, običnim, malim ljudskim životima, dok je menjanje

većih sistema, kao i onih koji ih otelotvoruju, sporije i teže? Odnosno, da su razumevanje, tolerancija, interkulturalnost i poštovanje Drugog jedini put *ka prirodnom poretku*, individualnom ali i kolektivnom identitetskom ostvarenju.

ZAKLJUČAK

Na šta nas, na kraju, u svetlu rečenog, upućuju Uzbekova i Rikova iskustva Drugog i stranog? Najpre, na Valdenfelsovom tragu potvrđuju put *ovladavanja stranim*, koji smo na početku pratili na širem kulturološkom i dijahronijskom planu. Takođe, nasuprot narečenom Saidovom stavu o nužnoj superiornosti poziciji Zapada u odnosu na Orijent, pokazuju da je *prosvetiteljski orijentalizam* promovisao upravo suprotno – nužnost prisustva stranog/Drugog/orijentalnog i na putu izlaska iz stanja „samoskrivljene nezrelosti“ i na putu svake vrste saznanja, jer se jedino prekoračivanjem granica sopstvenog (sveta, uma, stavova...) dolazi do saznavanja sveta u koji se zakoračilo. Jer strano je, opet se podsetimo Valdenfelsa, na tragu Gadamera i Šlajermahera, i nužni preduslov svake hermeneutike (Valdenfels 2005: 19): ono menja i objekat i subjekat percepcije, društvenu i individualnu svest, utičući i na (re)konstrukciju identiteta i promenu ustaljenih epistemoloških modela.

Literatura

Aravamudan, Srinivas. 2012. *Enlightenment orinentalism: Resisting the Rise of the Novel*. Chicago – London: The University of Chicago Press.

Baghdiantz McCabe, Ina. 2008. *Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism, and the Ancien Régime*. Oxford – Njujork: Berg, 2008.

Brajić, Tihomir. 2012. *Komparativni identiteti*. Beograd: Službeni glasnik.

- Janković Pivljanin, Stanka. „Duh prosvijećenosti u *Turskim pismima* Stjepana ZANOVIĆA“. Boka, 38 (2012): 169–186.
- Матицки, М. (ур.) 2006. *Слика Другог у балканским и средњоевропским књижевностима*. Београд: ИКУМ.
- Milanović, Željko. „Granice imagologije“, dostupno na https://www.academia.edu/9068142/GRANICE_IMAGOLOGIJE
- Монтескје, Шарл. 2004. *Персијска писма*. Београд: Утопија.
- Norman, Iver B. 2011. *Upotreba drugog, „Istok“ u formiranju evropskog identiteta*. Београд: Службени гласник.
- Рyse, Жан. 1993. *Облик и значење*. Сремски Карловци: ИКЗС.
- Said, Edvard. 2008. *Orijentalizam*. Београд: Библиотека XX век.
- Valdenfels, Bernhard. 2005. *Topografija stranog, studije o fenomenologiji stranog*. Београд: Stylos art.
- Зановић, Стјепан. 1996. *Турска писма*. Цетиње: Обод.

ORIENTAL OTHER: ENLIGHTENMENT ORIENTALISM AND CHALLENGE OF FOREIGN (the example of Montesquieu's *Persian letters*)

Abstract:

This paper addresses Said's view that every kind of Orientalism, as various discourses related to the Orient, is necessarily colored by the attitude of the Oriental as an inferior Other, pointing to the special literary and cultural climate of the 18th century, started with the humanistic initiatives of the 16th century. We first show how the attitude towards Orientalism developed, how it influenced the change of consciousness and how the cultural-historical framework was formed for the whole series of literary works that Aravamudan will classify as Enlightenment Orientalism. We point out how the Oriental, as an ever-per-

sisting European Other, played a vital role in the secularization of knowledge, anti-dogmatism, perspectivism and relativism, influencing the dominance of certain literary genres. The attitude towards the Other/Oriental has changed from the effort to annual and abolish it, through the attempt to understand and compare it with one's own, to the assimilation and crossing of two cultures and civilisations by means of intercultural dialogue. Therefore, we will present, first, in brief, the cultural aspects of the challenge of foreign and oriental, and then, follow the ways of mastering under the foreign in the influential Montesquieu's Persian letters. We will also take into account the view of Bernharnd Waldenfels in the role of the foreign in epistemological and identity reflections, showing that the challenge of the foreign necessarily stands at the beginning of every hermeneutics, as well as identity and epistemological reflections.

Key words: Enlightenment, Orientalism, Enlightenment Orientalism, identity, foreign/alien, Other, Edward Said, Bernhard Waldenfels, Charles de Montesquieu, *Persian letters*